

Die Blöße der Stadt-Frauen: Überlegungen zur Verwendung der Substantive αἰσχύνη und ἀσχημοσύνη in der Septuaginta

NESINA GRÜTTER

Den Ausgangspunkt für den vorliegenden Beitrag bildet ein uneinheitlicher Textbefund in verschiedenen Handschriften der Septuaginta-Übersetzungen¹ der so genannten Stadt-Frauen-Passagen in Nah 3,5; Ez 16,36.37; 23,10.18.29 und Jes 47,3. Bei genauerer Betrachtung weisen diese Stellen drei Gemeinsamkeiten auf:

1. Sie schildern mit einer politisch(-religiösen) Metapher die öffentliche Entblößung einer Frau, die im Text eine Stadt (und deren Bewohner und Bewohnerinnen) repräsentiert.

2. Das von der Frau Entblößte wird im masoretischen Text mit *m'ar*, *rwā* bzw. *ryh*, vokalisiert *ma'ar*, *ærwā* bzw. *æryā* bezeichnet (allesamt Derivate der Wurzel *ʿrh*).²

3. Für jede Stelle bezeugen eine oder mehrere griechische Handschriften (in jeweils unterschiedlichen Kombinationen) zwei verschiedene Äquivalente für diese Derivate, nämlich αἰσχύνη und ἀσχημοσύνη.

Wie sich der dritte Punkt der obigen Aufzählung, die Variationen der beiden Lesarten αἰσχύνη und ἀσχημοσύνη, erklären lässt, gilt es im Folgenden zu erhellern. Dazu erfolgt zuerst eine Diskussion der Bibelstellen und ihrer Bezüge zur Umwelt des Alten Testaments (1). Danach werden die drei Derivate der Wurzel

¹ Der Begriff Septuaginta bezeichnet in diesem Beitrag „die jeweils ältesten bekannten Formen der Übersetzungen der einzelnen alttestamentlichen Bücher sowie der in Griechisch abgefassten Schriften [...], wie man sie im Rahmen des Göttinger Septuaginta-Unternehmens wiederherzustellen bestrebt ist“, H.-J. STIPP, *Das masoretische und alexandrinische Sondergut des Jeremiabuches. Textgeschichtlicher Rang, Eigenarten, Triebkräfte* (OBO 136), Freiburg i.Ue.: Universitätsverlag/Göttingen: Vandenhoeck und Ruprecht, 1994, 1–2 (dort auch Angaben zu anderweitigen Verwendungen des Begriffes).

² Vgl. HALAT, 834–835. Eine weitere Stadtfrauen-Passage, Jer 13,22–27, wird hier nicht behandelt, da sie weder *ma'ar* noch *ærwā* noch *æryā* bietet und sich die Frage bezüglich αἰσχύνη und ἀσχημοσύνη nicht stellt. Nur am Rande (im fünften Teil dieses Beitrages) behandelt wird Hos 2,11(9); das Material, das Hosea seiner Modell-Ehefrau wegnehmen soll, diente ihr zwar zum Bedecken ihrer Blöße; es geht aber nicht um den direkten Vorgang des Entblößens und auch nicht um eine Stadtfrau. Auch Kgl 1,8 bleibt vorerst unberücksichtigt: Dort ist zwar *ærwā* belegt, die Handschriften jedoch bieten einstimmig ἀσχημοσύνη. Dieser Befund muss in der Schlüsselauswertung aufgegriffen werden.

‘rh genauer erörtert (2). Anschließend wenden wir uns den griechischen Übersetzungen zu und analysieren die beiden zur Übersetzung der Stadt-Frauen-Passagen verwendeten Äquivalente für *ma‘ar*, ‘*ærwâ*, ‘*æryâ*, ἀσχημοσύνη und αἰσχύνη (3). Darauf folgt ein Exkurs, der die beiden griechischen Lexeme auf dahinterstehende kulturelle Geschlechterkonzepte untersucht (4). Danach wird das Verhältnis der beiden Lesarten und ihre Gewichtung einzeln für jede Stelle und für die Stadt-Frauen-Passagen insgesamt ausgewertet (5). Abschließend werden verschiedene Erklärungen für den Befund erwogen (6).

1. Die Stadt-Frauen-Passagen: Charakterisierung und Rückbindung an die Umwelt des Alten Testaments

Alle Stadt-Frauen-Passagen (Nah 3,5; Ez 16,36.37; 23,10.18.29 und Jes 47,3) bieten nicht nur einen gewalttätigen, sondern einen für heutige Ohren in seiner Bedeutung schwer erfassbaren Text. Uns fehlt der historische Kontext, und ohne diesen sind wir nicht in der Lage, die mit dem Code der damaligen Erfahrung verschlüsselte Botschaft beim ersten Hören oder Lesen zu dechiffrieren. Erst folgende Erläuterungen machen die Passagen für uns Heutige zugänglich: Im 8.–7. Jh. v. u. Z. gehörte die Levante zum Einzugsgebiet neuassyrischer Herrscher, die ihre Vasallenpolitik durchsetzten. Unterworfenen Könige und Fürsten mussten sich an Verträge halten, die in ihren Formulierungen bereits die Strafen vorzeichneten, die dem unterworfenen Machthaber mitsamt seinem Gefolge widerfahren würden, sollte er den Vertrag brechen.³ Ein unseren Passagen sprachlich nahestehender, da in Aramäisch verfasster, Kontrakt liegt auf der Stele von Sefire vor. Dort werden die angedrohten Strafen mittels bildhafter Vergleiche ausgemalt. So würden beispielsweise der Herrscher und seine Entourage auseinandergeschnitten wie das Opfertier bei einem Bundschluss, und allen ihren Frauen drohe wie einer Hure die öffentliche Entblößung.⁴ So wie beim angedrohten Zerteilen von Menschen wie dem von Opfertieren u. a. Szenen realer Kriegsgräuel anklingen, so schimmert auch beim Stadt-Frau-Bild die auch damaligen

³ Für Vergleiche neuassyrischer Verträge mit biblischen Texten vgl. z. B. C. R. CHAPMAN, *The Gendered Language of Warfare in the Israelite-Assyrian Encounter* (HSM 62), Winona Lake. IN: Eisenbrauns, 2004; F. R. MAGDALENE, „Ancient Near Eastern Treaty-Curses and the Ultimate Texts of Terror. A Study of Language of Divine Sexual Abuse in the Prophetic Corpus“, A. BRENNER (ed.), *A Feminist Companion to the Latter Prophets* (FCB 8), Sheffield: Sheffield Academic Press, 1995, 326–352.

⁴ Stele I, A 40–41 (= KAI 222A 40–41): [... w’yk z⁴⁰y] ygzr ‘gl’ znh kn ygzr mt⁴¹ wygzrn rbwh [w’yk zy t⁴¹rr zn[yh] kn y’rrn nšy mt⁴¹ wnšy ‘qrh wnšy r[bwh ...], [Just as] ⁴⁰this calf is cut in two, so may Mati’el be cut in two, and may his nobles be cut in two! [And just as] ⁴¹a [har]lot is stripped naked] [sic], so may the wives of Mati’el be stripped naked, and the wives of his offspring, and the wives of [his] no[bles]! ...]. So die Rekonstruktion (in Umschrift) und die Übersetzung bei J. A. FITZMYER, *The Aramaic Inscriptions of Sefire* (BibOr 19.2, überarbeitete Ausgabe), Rom: Pontificio Istituto Biblico, 1995, 46–47.97–98; anders, aber weniger überzeugend die Übersetzung und Deutung in KAI II, 252.

Adressatinnen und Adressaten bekannte Realität durch: sexuelle Übergriffe auf die weibliche Bevölkerung seitens erobernder Truppen.⁵

Nach dieser kurzen Anbindung der biblischen Stadt-Frauen-Passagen an ihr einstiges kulturelles Umfeld folgt hier eine Zusammenstellung der betreffenden Bibeltexte, bevor deren Rhetorik weiter erhellt wird:⁶

Nah 3,5: Sieh, ich gehe gegen dich [d.i. Ninive] vor, Spruch des HERRN der Heerscharen, und ich hebe dein Gewand hoch, bis über dein Gesicht, und lasse Nationen deine Blösse [*ma'ar*] sehen und Königreiche deine Schande.

Ez 16,36–37: So spricht Gott der HERR: Weil deine [d.h. Jerusalems] Monatsblutung sich ergossen hat und bei deiner Hurerei deine Scham [*'ærwâ*] aufgedeckt wurde vor deinen Liebhabern und allen deinen abscheulichen Mistgötzen, und wegen des Bluts deiner Kinder, die du ihnen gegeben hast,³⁷ darum, sieh, sammle ich alle deine Liebhaber, denen du gefallen hast, und all jene, die du geliebt hast, zusammen mit allen, die du gehasst hast! Und ich werde sie von ringsum gegen dich versammeln und deine Scham [*'ærwâ*] vor ihnen aufdecken, und sie werden deine ganze Scham⁷ [*'ærwâ*] sehen!

Ez 23,10: Sie deckten ihre [d.h. Samaria] Blösse [*'ærwâ*] auf, nahmen ihr die Söhne und Töchter, und sie selbst erschlugen sie mit dem Schwert, und so kam sie zu ihrem Ruf bei den Frauen, und man vollstreckte Straferichte an ihr.

Ez 23,18: Und sie [d.h. Jerusalem] machte ihre Hurerei offenbar und deckte ihre Blösse [*'ærwâ*] auf. Da wandte ich mich jäh von ihr ab, wie ich mich von ihrer Schwester abgewandt hatte.

Ez 23,29: Und voll Hass werden sie mit dir [d.h. Jerusalem] verfahren: Alles was du erarbeitet hast, werden sie wegnehmen, und dich werden sie nackt und bloss [*'æryâ*] zurücklassen, und deine hurerische Blösse [*'ærwâ*] wird aufgedeckt werden wie auch deine Schandtaten und deine Hurerei.

⁵ Vgl. MAGDALENE, „Ancient Near Eastern Treaty-Curses“, 333; P. GORDON, H. C. WASHINGTON, „Rape as a Military Metaphor in the Hebrew Bible“, A. BRENNER (ed.), *A Feminist Companion to the Latter Prophets* (FCB 8), Sheffield: Sheffield Academic Press, 1995, 308–325. Die Texte sprechen von Abläufen, die sich bis heute nicht geändert haben, vgl. z. B. A. LIPINSKY, „Kriegsgut Frau. Globale sexuelle Sklaverei in bewaffneten Konflikten“, P. ERBRATH (ed.), *Gewalt. Beiträge zur feministischen Theorie und Praxis* 56/57, Köln: Eigenverlag des Vereins Beiträge zur feministischen Theorie und Praxis, 2001, 57–67. Dass bereits in den Vertragstexten respektive in den sich daran anlehnenden Bibeltexten eine sexuelle Schändung, teilweise gar seitens JHWHs vorliegt, räumen Magdalene, Fischer und Baumann ein, Berges und Berlejung wollen dies relativiert wissen. Vgl. MAGDALENE, „Ancient Near Eastern Treaty-Curses“, 326–352; G. FISCHER, *Jeremia* (HThKAT), Freiburg i. Br.: Herder, 2005, 464; G. BAUMANN, „Das Buch Nahum. Der gerechte Gott als sexueller Gewalttäter“, L. SCHOTTROFF, C. JANSSEN (eds.), *Kompendium Feministische Bibelauslegung*, Gütersloh: Chr. Kaiser, Gütersloher Verlagshaus, 1998, 347–353; U. BERGES, *Das Buch Jesaja. Komposition und Endgestalt* (HBS 16), Freiburg i. Br.: Herder, 1998, 485 f.; A. BERLEJUNG, „Erinnerungen an Assyrien in Nahum 2,4–3,19“, R. LUX, E.-J. WASCHKE (eds.), *Die unwiderstehliche Wahrheit. Studien zur alttestamentlichen Prophetie. Festschrift für Arndt Meinhold* (ArBG 23), Leipzig: Evangelische Verlagsanstalt, 2006, 323–356, hier 337 Fn. 64.

⁶ Geboten wird die Übersetzung des masoretischen Textes nach der Zürcher Bibel (2007), zur Verdeutlichung in Klammern ergänzt um das jeweilige Derivat der Wurzel *'rh* im *status absolutus*.

⁷ Die Zürcher Bibel bietet hier „Blösse“, um eine Wortwiederholung im selben Vers zu vermeiden.

Jes 47,3: Deine [d.i. Babels] Scham [*ʿarwâ*] wird aufgedeckt, auch deine Schande kann man sehen!

Den Passagen ist gemeinsam, dass den Stadt-Frauen öffentliches Ausziehen angedroht wird und sie im unmittelbaren Kontext als Huren beschimpft und/oder der Hurerei bzw. hurerischer Taten bezichtigt werden.⁸ Im prophetischen Kontext geht die Benennung von (Stadt-)Frauen als *zônâ* (Hure, Prostituierte) oft Hand in Hand mit der Androhung oder der Vision von (sexueller) Gewalt gegen jene. Möglicherweise führte der Rechtsstatus einer *zônâ* dazu, dass das Gewalthandeln an ihr als gerechtfertigt erachtet wurde.⁹ Die Typisierung einer Stadt als Hure ist zudem dankbar, weil sie auch – metaphorisch verschlüsselt – Wirtschaftskritik zum Ausdruck bringt: Die Naturalien und die Gegenstände, die die *zônâ* (oder allenfalls ihr Besitzer) als Tausch für sexuelle Leistungen erhält, stehen in dem Fall für Waren der politischen Handelspartner.¹⁰ Letztere lassen sich anhand der Waren identifizieren, die als Zahlungsgüter oder Tauschgeschenke (daher besser nicht als „Lohn“ bezeichnet) aufgeführt werden.¹¹

Besonders bei einer kanonischen Lektüre der prophetischen Schriften zeigt sich die Vielfalt der Assoziationen, die mit der hurerischen Stadtfrau verbunden sind: Eine gesellschaftliche Rolle¹², die vornehmlich Frauen innehaben, wird negativ bewertet, und wirtschaftlich sowie sozial, juristisch, moralisch, religiös und/oder sexuell konnotiert als Metapher auf eine Stadt angewendet. Die Metapher bringt dabei in schillernden Facetten, je nach Assoziation der Lesenden, verschiedene negative Aspekte der Stadt-Frau zur Geltung. Dabei bedient die

⁸ In dieser Hinsicht bildet die Jesaja-Stelle eine Ausnahme.

⁹ Vgl. MAGDALENE, „Ancient Near Eastern Treaty-Curses“, 326–352, und G. BAUMANN, „Das Buch Nahum“, 351.

¹⁰ Vgl. A. IPSEN, „Political Economy, Prostitution, and the Eschaton of the Whore Babylon. A Feminist Integration of Sex into an Economic Analysis of Revelation 17–19“, F. CRÜSEMANN et al. (eds.), *Dem Tod nicht glauben. Sozialgeschichte der Bibel. Festschrift für Luise Schottroff zum 70. Geburtstag*, ed. Gütersloh: Gütersloher Verlagshaus, 2004, 504–527. Leider arbeitet Ipsen, was das Vorkommen der Prostitutions-Metapher in den Prophetenbüchern des Alten Testaments anbelangt, mit einem den Texten nicht entsprechenden Vorverständnis der Schamdebatte. Sie wertet den wirtschaftlichen Aspekt der Metapher erst für die neutestamentlichen Texte aus, und zwar mittels außerbiblischer Quellen.

¹¹ So z. B. in Ez 16 und 23, aber auch in Hos 2,11–14.

¹² Vgl. W. G. LAMBERT, „Prostitution“, V. HAAS (ed.), *Aussenseiter und Randgruppen. Beiträge zu einer Sozialgeschichte des Alten Orients* (Xenia 32), Konstanz: Universitätsverlag, 1992, 127–157. Demgegenüber wurde in der alttestamentlichen Wissenschaft lange Zeit fälschlicherweise auch von der sogenannten Kultprostitution ausgegangen, einem reinen Konstrukt der Wissenschaftsgeschichte des 19. und 20. Jahrhunderts, vgl. hierzu: Chr. STARK, *‘Kultprostitution’ im Alten Testament? Die Qedeschen der Hebräischen Bibel und das Motiv der Hurerei* (OBO 221), Freiburg i.Ue: Universitätsverlag/Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 2006. Dieses Konstrukt verstellte den Blick auf die vielschichtige Realität hinter den Texten. Für eine Bearbeitung des Themas ohne das genannte Konstrukt siehe den Artikel von P. A. BIRD, „To Play the Harlot. An Inquiry into an Old Testament Metaphor“, ead., *Missing Persons and Mistaken Identities. Women and Gender in Ancient Israel*, Minneapolis, MN: Fortress Press, 1997, 219–236.

Metapher diverse Vorurteile gegen Huren (tyrannisch, unberechenbar, gierig, gefährlich, unmoralisch usw.) und schreibt diese zugleich (neu) fest.¹³

Zusammenfassend halten wir fest: Die prophetischen Texte, die den Stadt-Frauen die öffentliche Entblößung androhen, bedienen sich der Sprache der Verträge ihrer Zeit und deren bildlicher Drohgebärden, die in der Regel asymmetrische Machtverhältnisse voraussetzen. Dabei wollen die prophetischen Texte politisch-theologische Aussagen machen. Zumindest in ihrer Entstehungszeit konnte dieser Bezug wohl noch verstanden werden. Wie lange jedoch den Hörerinnen und Hörern der prophetischen Texte dieses kontextuell geformte Verständnis noch gegeben war, und ab wann sich die Metapher als innerbiblisches Motiv selbstständig und losgelöst vom einstigen Kontext weiterentwickelt hat, bleibt offen.

2. Bedeutung und Vorkommen von *ma'ar*, *ʿærwâ*, *ʿæryâ*

Nach diesen Bemerkungen zu den Stadt-Frauen-Passagen werden nun die drei hebräischen Lexeme besprochen, deren griechische Übersetzung mit αἰσχύνη bzw. ἀσχημοσύνη anschließend untersucht werden soll. Allen drei Bildungen, *ma'ar*, *ʿærwâ* und *ʿæryâ*, liegt das Verbum *ʿrh* zugrunde, das im Mittelhebräischen (in den verschiedenen Stämmen *Qal*, *Nifal*, *Piel*, *Hifil* und *Hitpael* mit den entsprechend aktiven, passiven, faktitiven, reflexiven Bedeutungen) zwischen „(sich) entblößen“ und „ausschütten“, „ausleeren“ oszilliert.¹⁴

Die Nominalbildung *ʿærwâ* bezeichnet den Genitalbereich von Mann und Frau.¹⁵ Sie ist in der hebräischen Bibel 55mal belegt, davon 32mal in Lev 18,6–19 und 20,18–21. Dort sowie in Gen 9,22.23 (V. 23 mit zwei Belegen), in Ex 20,26; 28,42, in 1 Sam 20,30, sowie in Ez 16,8.37; 22,10, in Kgl 1,8, in Hos 2,9(11) und in den sieben im vorliegenden Artikel behandelten Belegen (Nah 3,5, Ez 16,36.37; 23,10.18.29 und Jes 47,3) bezeichnet das Wort die Genitalien an sich. Aus dem Kontext wird klar, dass es sich um etwas Privates handelt, dessen Anblick durch „Unbefugte“ sich nicht ziemt, weder für die Exponierten noch für die Betrachtenden. Das Substantiv *ʿærwâ* wird darüber hinaus zweimal in Gen 42,9.12 für eine geographische Beschreibung („Blöße des Landes“) benutzt. In Dtn 23,15; 24,1 ist das Lexem im *status constructus*, gefolgt von *dābār*, belegt. Diese Verbindung wird verwendet, wenn von Grenzüberschreitungen im sozialen

¹³ Es sind dies Typisierungen, die auch heute noch greifen und Realitäten schaffen, vgl. G. PHETERSON, *Huren-Stigma: Wie man aus Frauen Huren macht*, Hamburg: Galgenberg, 1990. Aufgrund dieser negativen Assoziationen und der androzentrischen Perspektive der Texte ist (trotz der ebenfalls anklingenden wirtschaftlichen Implikationen) für die deutsche Übersetzung das Substantiv „Hure“ den Äquivalenten „Prostituierte“ oder „Sexsklavine“ vorzuziehen.

¹⁴ Vgl. HALAT, 834f. Eine Verwandtschaft besteht zudem zum akkadischen *erû(m)* V und *arû* VII, „nackt sein“, im D-Stamm „entblößen“; vgl. W. VON SODEN, *Akkadisches Handwörterbuch*, 3 Bände, Wiesbaden: Harrassowitz, 1965, 247–248.

¹⁵ Vgl. HALAT, 835.

Zusammenleben die Rede ist, und zwar wenn Dinge, die mit Genitalien oder Exkrementen zu tun haben und verborgen bleiben sollen, offen sichtbar werden.

Hinsichtlich der Übersetzung ins Griechische gilt festzuhalten, dass der Begriff in Gen 9,22.23 mit γύμνωσις „Nacktheit, Entblößung“, in Gen 42,9.12 mit ἵχνη „Pfade“ und in 1 Sam 20,30 (einziger Beleg in den Samuelbüchern) mit ἀποκάλυψις „Aufdeckung, Enthüllung“ übersetzt wird. Ansonsten wird *ʿærwâ* stets mit ἀσχημοσύνη „Schande“ übersetzt¹⁶, wobei präzisiert werden muss, dass hier für wenige Stellen die beiden Lesarten αἰσχύνη und ἀσχημοσύνη belegt sind. Und zwar ist dies fast *nur* in den Stadt-Frauen-Passagen der Fall¹⁷, also wenn weibliche Blöße bezeichnet wird. Demgegenüber kommt es nicht einmal in Ez 22,10, wo es um diejenige des Vaters geht, zu einer Verwirrung; es wird dort mit ἀσχημοσύνη übersetzt.

Das Substantiv *ʿaryâ* bedeutet „Nacktheit“, „Blöße“¹⁸ und ist lediglich sechsmal belegt, zweimal davon im Zwölfprophetenbuch, so in Mi 1,11 als Bezeichnung für eine Stadt-Frau, die „nackt“ in Schande gehen muss. Wörtlich zu übersetzen ist die Konstruktusverbindung mit *bōšæt* am besten mit „die Entblößung, die Schande ist“. Durch diese Übersetzung wird sichtbar, dass das Nacktsein, das Entblößtwerden, erst im Kontext einer erniedrigenden Bestrafung als Schande gedeutet wird, nicht an sich, was sich auch in der parallelen Nennung von *qālôn* in Nah 3,5 bzw. *hærpâ* in Jes 47,3, beide in der Bedeutung von „Schande“, zeigt. In Hab 3,9 steht *ʿaryâ* als Beschreibung für einen vorbereiteten (entblößten, da ausgepackten) Bogen. In Mi 1,11 liest der griechische Text eine andere Vorlage oder deutet seine Vorlage anders. Jedenfalls bietet er kein Äquivalent für das Substantiv *ʿaryâ* des masoretischen Textes. In Hab 3,9 wird als Äquivalent das Partizip aktiv von ἐντείνω „spannend“ für den bereiten Bogen geboten.

Die vier verbleibenden Belege von *ʿaryâ* finden sich in Ez 16,7.22.29 und 23,29, also den Stadt-Frauen-Passagen. Die Übersetzer markierten den Unterschied zwischen *ʿaryâ* und *ʿærwâ* dadurch, dass sie im Griechischen *ʿaryâ* mit dem Partizip des zu ἀσχημοσύνη gehörigen Verbums ἀσχημονέω wiedergaben. Die einzige Variation bezüglich der zu ἀσχημοσύνη bzw. αἰσχύνη gehörigen Verben liegt in Ez 23,29 vor: Neben der zu erwartenden Übersetzung mit dem Partizip von ἀσχημονέω bietet der Codex Vaticanus als alleiniger Zeuge das Partizip von αἰσχύνω.

Das Wort *maʿar* ist neben Nah 3,5, wo es ebenfalls den Genitalbereich bezeichnet, nur noch in 1 Kön 7,36 belegt. Dort beschreibt es einen Leerraum zwischen kunstvollen Gravuren auf den Kesselwagen des Hauses des Herrn. Auch

¹⁶ Eine Ausnahme stellt die (scheinbare) Übersetzung des ersten Beleges von *ʿærwâ* in Ez 16,37 mit dem Plural von κακία dar. Es dürfte sich dabei aber um eine andere Lesart der hebräischen Vorlage handeln, vgl. die Anmerkungen hierzu im Schlussteil dieses Beitrages.

¹⁷ Die zwei Ausnahmen bilden Ex 20,26 und Lev 18,9. In Ex 20,26 (Blöße beim Altar) wird αἰσχύνη von zwei Minuskeln (15 und 125), in Lev 18,9 von einer Minuskel (71), für das zweite ἀσχημοσύνη, geboten. Für die übrigen 31 Belege von ἀσχημοσύνη in Lev 18 sind keine Varianten mehr bezeugt.

¹⁸ Vgl. HALAT, 836.

hier lasen die Übersetzer eine andere Vorlage oder deuteten ihre Vorlage so anders, dass der griechische Text kein Äquivalent für das Substantiv *maʿar* des masoretischen Textes bietet.

Die bisherigen Ausführungen haben somit folgendes gezeigt:

1. Für unsere drei Begriffe *ʿærwâ*, *ʿæryâ* und *maʿar* kommt das griechische Standardäquivalent ἀσχημοσύνη zum Einsatz.

2. Das Substantiv ἀσχημοσύνη konkurriert fast nur in den Stadt-Frauen-Texten mit der Lesart αἰσχύνη.¹⁹

Das Substantiv αἰσχύνη tritt sonst als Äquivalent für Derivate der Wurzel *bwš* I (qal: „sich schämen“, hi. „zu Schanden machen“, „schändlich handeln“, „beschämt werden“)²⁰ auf. In insgesamt 48 Belegen kann αἰσχύνη ein formales Äquivalent im masoretischen Text zugeordnet werden. Dabei entspricht es 23mal *bōšʾet* „Schande“, „Scham“, „Schändlichkeit“²¹, viermal *bûšâ* „Beschämung“²² und viermal einer finiten Form von *bwš* I.²³ Die übrigen Belege rufen bei einem Blick auf die hebräischen Äquivalente u. a. in Erinnerung, dass in den hebräischen Texten neben *bwš* I noch andere Wurzeln für die Thematik von Scham und Schande benutzt werden, so auch noch Wortbildungen zu *klm*, *qlh*, und *hpr*.²⁴ Derivate von *ʿrh* fallen zwar auch manchmal im Kontext von Scham und Schande. Mit ihnen selbst sind aber im Hebräischen keine moralischen Wertvorstellungen verbunden, wie sie in Diskursen um Scham und Schande verhandelt werden.

Hingegen werden – wenn eine Wiedergabe mit αἰσχύνη erfolgt – die weiblichen Genitalien der Stadtfrauen in den griechischen Übersetzungen direkt mit Scham und Schande in Verbindung gebracht, nicht aber die männlichen, wie bereits erwähnt die Übersetzung mit γύμνωσις in Gen 9,22–23 und jene mit ἀσχημοσύνη in Ez 22,10 gezeigt hat. Bereits an dieser Stelle muss ein erstes Mal darauf aufmerksam gemacht werden, dass beim Übersetzen der Stadt-Frauen-Passagen ja auch verschiedene Konzepte von Scham und Schande aufeinandertreffen: Die hebräischen sind nicht von vornherein mit den griechischen gleichzusetzen.²⁵ Zudem dürften viele der Septuaginta-Übersetzer wohl in einem kulturellen

¹⁹ Detailliert wird der Handschriftenbefund im fünften Teil dieses Beitrages analysiert.

²⁰ Vgl. HALAT, 112.

²¹ Vgl. HALAT, 158.

²² Vgl. HALAT, 113.

²³ Vgl. E. HATCH, H. A. REDPATH, *A Concordance to the Septuagint and the other Greek Versions of the Old Testament (Including the Apocrypha)*, Oxford: Clarendon, 1897–1906; revised second edition, Grand Rapids: Baker, 1998, 37.

²⁴ Diese Wurzeln und die damit verbundenen Bedeutungen und Konstrukte von Scham- und Schandevorstellungen wurden verschiedentlich behandelt, vgl. z. B. M. A. KLOPFENSTEIN, *Scham und Schande nach dem Alten Testament. Eine begriffsgeschichtliche Untersuchung zu den hebräischen Wurzeln bōš, klm und hpr* (AThANT 62), Zürich: Theologischer Verlag Zürich, 1972; J. STIEBERT, *The Construction of Shame in the Hebrew Bible. The Prophetic Contribution* (JSOT-Supp 346), Sheffield: Sheffield Academic Press, 2002; T. M. LEMOS, „Shame and Mutilation of Enemies in the Hebrew Bible“, *JBL* 125, 2006, 225–241.

²⁵ Vgl. M. HERZFELD, „Honour and Shame. Problems in the Comparative Analysis of Moral Systems“, *Man*, New Series 15, 1980, 339–351; J. STIEBERT, *The Construction of Shame*, 165–173.

Schmelztiegel gewirkt haben. Ob sie aber noch die Beziehungen zu den neoassyrischen Vasallenverträgen herstellen konnten, lässt sich jedoch kaum sagen.

3. Die Substantive ἀσχημοσύνη und αἰσχύνη in der griechischen Sprachentwicklung

Die Tatsache, dass in den hier thematisierten Passagen erstaunlicherweise beide Lesarten αἰσχύνη und ἀσχημοσύνη belegt sind, spiegelt die historische Komplexität wider, in der die Übersetzungen entstanden und weiter überliefert wurden. Hebräische Konzepte mussten nämlich in die griechische Sprache, der wiederum ein anderes Scham- und Schande-Konzept zugrunde lag, übersetzt werden. Nach der Erörterung der hebräischen Lexeme kommen daher jetzt die griechischen Äquivalente und ihre sprachgeschichtliche Entwicklung in den Blick.

Wie bei vielen Wörtern ist bei ἀσχημοσύνη (seit Platon und Aristoteles bezeugt), einem Derivat des Aorists von ἔχω mit alpha privativum, über die Zeit hinweg eine Bedeutungsveränderung festzustellen. Vereinfacht gesagt, lässt sich diese so skizzieren, dass ἀσχημοσύνη sich von der Bedeutung „Unschicklichkeit“, „Hässlichkeit“, „Missgestalt“, „Unehrenhaftigkeit“ (neben „Formlosigkeit“ in mathematischen und physikalischen Diskursen) hin zu der Bedeutung „unmoralisches oder obszönes Verhalten“ in römischer Zeit entwickelt hat. Dabei konnte zu jeder Zeit ein moralisch negatives Urteil mit der Verwendung des Wortes impliziert sein.²⁶

Auch αἰσχύνη – abzuleiten von αἰσχρός „hässlich“ – hat eine ähnliche Bedeutungsentwicklung durchlaufen, die man mit wenigen Worten wie folgt skizzieren kann: Die Bedeutung „Schande“, „Schändung“, „Entehrung“ – diese hing ursprünglich mit dem Verständnis von Schändung u. a. als körperliche Verunstaltung zusammen – im attischen und ionischen Griechisch weicht mehr und mehr der Bedeutung „Scham“, „Schamgefühl“ (wodurch αἰσχύνη mit αἰδῶς überlappte und letzteres in der Alltagssprache immer mehr verdrängte).²⁷

²⁶ Vgl. H. FRISK, *Griechisches etymologisches Wörterbuch*, 3 Bände, Heidelberg: C. Winter, 1954–1972, 602–604; H. G. LIDDELL, R. SCOTT, *A Greek-English Lexicon*. Ninth Edition, revised and augmented throughout by Sir Henry Stuart Jones with the assistance of Roderick McKenzie (= LSJ), Oxford: Clarendon, 1940, 269; J. H. MOULTON, G. MILLIGAN, *The Vocabulary of the Greek Testament illustrated from the papyri and other non-literary sources* (= MM), London: Hodder & Stoughton, 1914–1929, 88; N. GRÜTTER, R. VERGARI, art. „ἀσχημονέω – ἀσχημοσύνη – ἀσχημῶν“, E. BONS, J. JOOSTEN (eds.), *Historical and Theological Lexicon of the Septuagint* (= HTLS), Band 1, Tübingen: Mohr Siebeck, erscheint 2019.

²⁷ Vgl. P. CHANTRAINE, *Dictionnaire étymologique de la langue grecque: Histoire des mots*, 4 fasc., Paris: Klincksieck, 1968–1980; Neuedition 2009, 38–39; LSJ, 43–44; MM, 15; T. MURAOKA, *Hebrew/Aramaic Index to the Septuagint. Keyed to the Hatch-Redpath Concordance*. Grand Rapids, MI: Baker Books, 1998, 24; B. SNELL et alii (eds.), *Lexikon des frühgriechischen Epos*, Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 1955–2010, 384–386; R. BULTMANN, Art. αἰσχύνω, *ThWNT* 1 (1933) 188–190; N. GRÜTTER, R. BRUCKER, Art. αἰσχύνη – αἰσχύνω, *HTLS*, Band 1 (erscheint 2019).

Die beiden Lexeme αἰσχύνη und ἀσχημοσύνη sind nicht miteinander etymologisch verwandt, obwohl sie sich, je länger man sich mit ihnen beschäftigt, gedanklich und auch in der sprachlichen Entwicklung einander annähern. Jedoch sind αἰσχύνη und ἀσχημοσύνη zwei unterschiedliche Begriffe, die im Griechischen nicht einfach verwechselt werden konnten, weil sie etwa deckungsgleiche Synonyme wären – auch wenn in unserer Sprache der Unterschied zwischen „unehrenhaft“ und „schamvoll“ schwer zu benennen ist.²⁸ Zudem bleibt anzumerken, dass αἰσχύνη ein gebräuchliches Wort ist, währenddessen ἀσχημοσύνη seltener belegt ist.

Bereits in der Wahl von ἀσχημοσύνη als Äquivalent für die Derivate von ῥη wird im griechischen Text eine Negativbewertung ausgedrückt. Weshalb? Eine neutrale und vom Wortsinn her nahe Übersetzung der fraglichen Lexeme finden wir demgegenüber lediglich in 1 Sam 20,30 mit ἀποκάλυψις „Enthüllung“. Manchmal kann man den Pentateuch heranziehen, der als erstes Übersetzungswerk für viele spätere Übersetzungen als gewissermaßen einziges verfügbares Wörterbuch diente. Dort findet sich zuweilen eine Erklärung für die Entscheidungen, die den jeweiligen griechischen Übersetzungen zugrunde liegen. Lässt sich hier auch eine Antwort für die Wahl des Äquivalentes ἀσχημοσύνη finden? Besonderes Augenmerk diesbezüglich gilt in unserem Fall den 32 Belegen von ῥερωά in den sogenannten Inzestverboten²⁹ Lev 18,6–19 und 20,18–21, wo die Wendung *glh* (Piel) ῥwt X (*status absolutus*), „die Scham von jemand (X) aufdecken“ als Euphemismus für den Geschlechtsverkehr verwendet wird.³⁰ In der Übersetzung hingegen wird das Inzestverbot rhetorisch genau umgekehrt akzentuiert: Statt mit einem Euphemismus wird der sich in inzestuösen Beziehungen abspielende Geschlechtsverkehr (und auch seine Auswirkung auf den legalen männlichen Sexualpartner einer Frau) mit einem negativen Ausdruck tabuisiert, also gleichsam durch die Wortwahl und nicht wie im hebräischen Text lediglich durch den Kontext.³¹

²⁸ So findet man beispielsweise im LSJ für das Adjektiv ἀσχήμων die Übersetzungsvorschläge „unseemly“, „shameful“, „indecorous“, vgl. LSJ, 267.

²⁹ Zu „Inzest“ liegt im Alten Testament kein begriffliches Äquivalent vor. Vgl. C. EBERHART, Art. „Blutschande“, *Wiblex* (2008), <http://www.bibelwissenschaft.de/stichwort/15525/>.

³⁰ Andernorts wird eine Übersetzung mit „beschlafen“ vorgeschlagen, vgl. HALAT, 184.

³¹ Das Übersetzungsmuster des Verbotes lautet ἀσχημοσύνην X (*Genitiv*) σου οὐκ ἀποκαλύψεις. P. HARLÉ, D. PRALON, *La Bible d'Alexandrie. Le Lévitique. Traduction du texte grec de la Septante, Introduction et Notes* (BibAlex 3), Paris: Cerf, 1988, 160–163.175, lassen die Übersetzung unkommentiert. Anders interpretiert Martin Vahrenhorst die Übersetzung, wenn er sie als „recht wörtl. Äquivalent“ bezeichnet, weil er für die Bedeutung ῥερωά nicht nur „Blöße“, „Scham“, sondern auch „Hässlichkeit“ angibt, ohne jedoch diese letzte Übersetzung zu begründen, vgl. M. KARRER, W. KRAUS et alii (eds.) *Septuaginta Deutsch: Erläuterungen und Kommentare*, 2 Bände, Stuttgart: Deutsche Bibelgesellschaft, 2011, 388f. Auch kann nicht nachgewiesen werden, dass ῥωη im Aramäischen eine negativere Bedeutung gehabt hätte, was das griechische Äquivalent erklären würde (allein der metaphorische Gebrauch in Esra 4,14 könnte vorsichtig dahingehend befragt werden). Auch in den rabbinischen Schriften ist meist ein Zusammenhang mit den Geboten der Thora gegeben, und der Begriff ist dort erst wegen des Inzestbezuges in Levitikus in der Bedeutung negativ geprägt und dann als Unkeuschheit oder

Doch auch vor diesem Hintergrund ist noch nicht einsichtig, weshalb die Derivate von *ῥh* mit αἰσχύνη und ἀσχημοσύνη in griechischen Handschriften unterschiedlich tradiert wurden, geschweige denn, wieso in den Stadt-Frauen-Texten überhaupt mit αἰσχύνη übersetzt wurde. Möglicherweise bringt der folgende Exkurs weitere Einsichten.

4. Exkurs: Kulturelle Konzepte: Übersetz(ung)en nach Ägypten

Bislang blieb offen, wie das Nebeneinander der Lesarten αἰσχύνη und ἀσχημοσύνη im Handschriftenbefund der Stadt-Frauen-Passagen zu erklären ist. Da dieses Nebeneinander nicht an den Stellen zu beobachten ist, wo von männlicher Blöße die Rede ist, liegt es nahe, den Befund noch hinsichtlich der Implikationen von Genderrollen zu untersuchen. Was für ein Rollenverständnis der Frau steht dabei hinter der Verwendung von αἰσχύνη und ἀσχημοσύνη? Diese Frage wird nun anhand zweier Beispieltex-te erörtert.

Die hebräischen Prophetentexte wurden wahrscheinlich in der Zeit vom 3.–1. Jh. v. u. Z. ins Griechische übersetzt, nicht als ganzes Corpus, sondern wohl als einzelne Schriftrollen. Ob dies, wie im Falle der Thora, in Ägypten geschah oder doch in Jerusalem, ist noch nicht restlich geklärt, doch weist vieles eher Richtung Ägypten.³² Aus dieser Region sind zwei Texte erhalten, die uns einen Einblick in unterschiedliche Rollenkonzeptionen hinsichtlich αἰσχύνη und ἀσχημοσύνη im hellenistischen Ägypten geben: ein Elephantine-Papyrus und die griechische Übersetzung von Dtn 24,1.

Wenn die beiden Quellen auch eine quantitativ schmale Textbasis bilden, so eignen sie sich doch aus verschiedenen Gründen: wegen ihrer gemeinsamen geographischen Herkunft, wegen ihrer zeitlichen Nähe zueinander und wegen ihres juristischen Themas. Erwähnt werden müssen jedoch auch die weniger vergleichbaren Eigenschaften: Dtn 24,1 ist eine Übersetzung eines Standardtextes und keine private Urkunde, und der Elephantine-Papyrus ist ein Originaltext, keine Übersetzung.

Für unsere Fragestellung ist wichtig, dass in beiden Zeitdokumenten ein genderspezifischer Blick auf Missverhalten in der Ehe artikuliert wird. Es handelt sich um griechische Texte, die jedoch zwei unterschiedlichen ethnischen Gruppen zuzuordnen sind. Der Elephantine-Papyrus stammt von griechischen Kolonisten, die größtenteils um die Zeit herum ins ptolemäische Ägypten einwanderten, als

Obszönität zu verstehen. Vgl. M. JASTROW, *A Dictionary of the Targumim, Talmud Babli, Talmud Yerushalmi and Midrashic Literature*, London: Luzac/New York: Putnam, 1886–1903, 1114f.; J. H. TIGAY, *Deuteronomy = Devarim* (The JPS Torah Commentary), Philadelphia et al.: Jewish Publication Society, 1996, 221.

³² Vgl. J. JOOSTEN, „The Aramaic Background of the Seventy. Language, Culture and History“, *BIOSCS* 43, 2010, 53–72.

die andere ethnische Gruppe, die Juden, dort ihre Thora übersetzten, also den zweiten hier herangezogenen griechischen Text.

a) *P.Eleph. I*

P.Eleph. 1.6 (= *M.Chr. 283.6* = *Sel. Pap. I 1.6* = *Jur. Pap. 18.6*, Elephantine, 311 v. u. Z.) ist der älteste bislang bekannte griechische Papyrus aus Ägypten. Es handelt sich um einen Heiratsvertrag, der die Ehe zwischen zwei griechischen Personen regelt, einem Mann mit Namen Herakleides aus Temnos, einer Stadt an der kleinasiatischen Küste, und einer Frau mit Namen Demetria, die von der Insel Kos stammt. Das Heiratsgut entspricht dem damaligen Einkommen mehrerer Jahre und zeigt, dass es sich um finanziell gutgestellte Griechen handelt. Es wird angenommen, dass unter Griechen dieses gesellschaftlichen Status die Heiratsbräuche konservativ blieben.³³ Dies wiederum erlaubt es uns, allfällige regionale Einflüsse auszuschließen.

Hinsichtlich der Geschlechterrollen sind die Restriktionen unterschiedlich: Während Demetria alles untersagt wird, was dazu führen könnte, dass sie Schande über ihren Ehemann bringt, muss Herakleides zusagen, keine Zweitfrau zu nehmen, nur mit Demetria Kinder zu zeugen und nichts Schlechtes gegen sie zu tun. Die Formulierung hinsichtlich Demetrias Verhalten lautet wie folgt:

Εἰάν δέ τι κακοτεχνούσα ἀλίσκηται ἐπὶ αἰσχύνῃ τοῦ ἀνδρὸς Ἡρακλείδου Δημητρία, ...

Wenn aber Demetria dabei entdeckt wird, dass sie der Scham ihres Mannes irgendetwas Schlechtes tut... (*P.Eleph. 1.6*)

Ein nicht genauer erläutertes Verhalten einer Ehefrau fügt in diesem Genderkonzept der Scham bzw. dem Schamgefühl des Ehemannes Schaden zu. Dass ihr Verhalten ihrem eigenen Ansehen schaden könnte, ist nicht im Blick, nur der Schaden, der damit auf ihren Mann fällt. Nun soll dieses Konzept mit jenem aus Dtn 24^{LXX} verglichen werden.

b) *Deuteronomium 24^{LXX}*

In der Übersetzung von Dtn 24,1, die sich inhaltlich u. a. auch mit dem Fehlverhalten der Ehefrau befasst, wird ein anderes Konzept sichtbar. In Dtn 24,1–4 geht es eigentlich nicht um eine Scheidung, sondern um die erneute Heirat einer zuvor

³³ Zu Text und Übersetzung des Vertrags vgl. J. ROWLANDSON, R. S. BAGNALL, *Women and Society in Greek and Roman Egypt. A Sourcebook*, Cambridge, New York: Cambridge University Press, 1998, 165. Der Vertrag folgt den Heiratspraktiken, wie sie von der damaligen griechischen Gesellschaft bekannt sind. Die Rolle des Brautvaters ist dominant und zeigt, zusammen mit der Nennung der zwei männlichen Helfer Demetrias, dass Frauen einen männlichen Beistand brauchten. Dies wiederum spiegelt die griechische Praxis klassischer Zeit wider. Die einzige Abweichung von der Tradition liegt darin, dass das Heiratsverbot zwischen Personen unterschiedlicher Städte nicht mehr beachtet wurde – möglicherweise war ein Festhalten an diesen Regeln in den Kolonien nicht mehr praktikabel.

verstoßenen Frau.³⁴ Der Text nennt keine Details, doch wird quasi im Vorübergehen ἄσχημον πράγμα (der masoretische Text bietet *‘ærwat dābār*) als unspezifischer Scheidungsgrund genannt³⁵:

Ἐὰν δέ τις λάβῃ γυναῖκα καὶ συνοικήσῃ αὐτῇ, καὶ ἔσται ἐὰν μὴ εὖρη χάριν ἐναντίον αὐτοῦ, ὅτι εὗρεν ἐν αὐτῇ ἄσχημον πράγμα, καὶ γράψει αὐτῇ βιβλίον ἀποστασίου καὶ δώσει εἰς τὰς χεῖρας αὐτῆς καὶ ἐξαποστελεῖ αὐτὴν ἐκ τῆς οἰκίας αὐτοῦ ...

Wenn jemand eine Frau heiratet und mit ihr zusammenlebt, dann wird es (so) sein, wenn sie bei ihm nicht (mehr) Gefallen findet, weil er an ihr etwas Ungebührliches gefunden hat, dann soll er ihr einen Verzichtsbrief schreiben und in ihre Hände geben und sie aus dem Haus wegschicken (Dtn 24,1^{LXX}).

Hier wird das Fehlverhalten der Frau noch mit „nicht standesgemäßen“ oder „unziemlichen Taten“ übersetzt, die dem Mann einen Scheidungsgrund geben, aber nicht – wie in *P. Eleph.* 1.6 – seine Scham verletzen oder seiner Ehre Schande machen.

Die beiden Texte verorten die Auswirkungen des möglichen Fehlverhaltens der Ehefrau in ihrer sprachlogischen Landschaft jeweils an verschiedenen Orten. Der Elephantine-Papyrus erinnert an die Ehre-und-Scham-Thematik mit ihren Implikationen für die Geschlechter. Für die Übersetzung der Thora hingegen liefert das (möglicherweise sexuell konnotierte) Fehlverhalten der Frau dem Mann zwar einen Scheidungsgrund, allerdings wird *‘ærwat* hier mit dem zu ἄσχημοσύνη gehörenden Adjektiv ἄσχημων übersetzt, nicht aber mit αἰσχύνη und also sicher nicht mit der Ehre- und Scham-Thematik in Verbindung gebracht, auf die *P. Eleph.* 1.6 rekurriert.

Doch in den Jahrhunderten unter hellenistischem Einfluss entstanden dann auch jüdische Texte, die durch ihre genderkorrelierte Verwendung von αἰσχύνη das griechische Ehre-und-Schamkonzept, erkennen lassen.³⁶ Aus androzentrischer Perspektive verfasst, rät das Buch Jesus Sirach in Sir 25,22 beispielsweise, sich nicht vom Besitz der Ehefrau abhängig zu machen:³⁷

³⁴ Vgl. TIGAY, *Deuteronomy*, 220–221; ausführlich zum Text und zu seiner Interpretation A. TOSATO, *Il matrimonio israelitico: una teoria generale* (AnBib 100), Roma: Pontificio Istituto Biblico, 2001, 144–166.

³⁵ Geboten wird der Text der Göttinger Septuaginta und die Übersetzung nach der *Septuaginta Deutsch* (2009).

³⁶ Vgl. W. LOADER, „The Beginnings of Sexuality in Genesis LXX and Jubilees“, M. KARREER, W. KRAUS (eds.), *Die Septuaginta – Texte, Kontexte, Lebenswelten* (WUNT 1/219), Tübingen: Mohr Siebeck, 2008, 300–312, bes. 303. Zur Differenzierung zwischen *sex* und *gender* siehe z. B. J. BUTLER, *Das Unbehagen der Geschlechter* (Edition Suhrkamp 1722), Frankfurt a. M.: Suhrkamp, 1991.

³⁷ Die deutsche Übersetzung ist der *Septuaginta Deutsch* entnommen. Für diese Stelle ist keine hebräische Vorlage erhalten. Aus anderen Übersetzungen von biblischen Schriften, die weder den Propheten noch der Thora zuzurechnen sind, wird ersichtlich, dass αἰσχύνη zunehmend zum Äquivalent für verschiedene hebräische Wurzeln wurde, so zu sehen in Job 32,21; 34,19; Spr 20,4; 28,21; 29,25. Vgl. HATCH, REDPATH, *Concordance to the Septuagint*, 37.

ὄργη καὶ ἀναίδεια καὶ αἰσχὺν μεγάλη γυνὴ ἔαν ἐπιχορηγῆ τῷ ἀνδρὶ αὐτῆς.

Zorn und Schamlosigkeit und große Schande, wenn eine Frau für ihren Mann sorgt.

Dieser Text jüdischer Provenienz verknüpft also αἰσχὺν mit an Geschlechterrollen gebundenen Ehre-und-Scham-Thematik, wie sie im griechischen Raum beheimatet ist. In den Jahrhunderten, über die sich die Übersetzung der verschiedenen Bücher der hebräischen Schriften ins Griechische erstreckte, fand auch eine Assimilation an das griechische Geschlechterkonzept statt. Für Jesus Sirach ist es eine Schande für den Mann, von der Frau abhängig zu sein. Umgekehrt formuliert: Ihr Status und/oder ihre Arbeit, durch die sie ihn versorgt, da seine Mittel nicht ausreichen, werten ihn in seiner Männerrolle ab, beschämen ihn also.

Ganz anders war der Blick auf den Mann und die Familie ernährende Frauen noch im Geschlechterkonzept in Sprüche 31,10–23. Dort versorgt die findige Textilkaufrfrau die Familie und ermöglicht so ihrem Mann das Sitzen im Tor, also das Diskutieren und Richten. Von der Arbeit zum Zweck des Lebensunterhalts scheint er aber befreit zu sein. Im Buch Jesus Sirach hat sich der Blick auf die Geschlechter verändert, er hat sich assimiliert. Wann sich dieser Wandel endgültig vollzogen hat, lässt sich nicht sagen. Aufgrund der schmalen Textbasis kann auch kein allgemeingültiges Paradigma abgeleitet werden. Dennoch sind die an Dtn 24,1^{LXX} und an *P.Eleph.* 1.6 gemachten Beobachtungen zu Geschlechterrollen-Implikationen vorerst als eine mögliche Erklärung für das Nebeneinander der Lesarten αἰσχὺν und ἀσχημοσύνη in den Stadt-Frauen-Texten zu erwägen.

5. Analyse der Handschriftenbelege

Nach diesem Exkurs wenden wir uns endlich den Belegen von αἰσχὺν und ἀσχημοσύνη in den Stadt-Frauen-Passagen der Septuaginta zu. Dazu wird der Handschriftenbefund der griechischen Überlieferung erörtert, und zwar nach den einzelnen Prophetenbücher geordnet.³⁸

Beginnen wir mit der Belegstelle im Dodekapropheten: In Nah 3,5 haben für *maʿar* nur Handschriften, die einen alexandrinischen Texttyp bieten, die Lesart ἀσχημοσύνη.³⁹ Die Sonderlesarten des alexandrinischen Texttyps lassen sich meist als grammatisch-stilistische Änderungen erklären, manchmal werden aber Synonyme überliefert. Letzteres könnte bei unseren Stellen der Fall sein. Allerdings ist eine abschließende Interpretation des unterschiedlichen Handschriftenbefundes zu spekulativ.⁴⁰

³⁸ Zu den Stellen wird eine auf unsere Fragestellung hin ausgerichtete Auswertung des textkritischen Apparates des jeweiligen Bandes der Göttinger Septuaginta geboten, ohne dass dies jedes Mal eigens erwähnt oder dass explizit aus diesem zitiert wird.

³⁹ So der Codex Alexandrinus, die Minuskeln 26, 49 und 106 sowie der Zwölfpropheten-Kommentar Cyrills von Alexandrien (Kodex F) und der des Basilius von Neopatrae. Zur Klassifizierung der Zeugen vgl. Gö 13.2, 40–43.

⁴⁰ Interessanterweise ist der Befund in *Hos* 2,9 (11), wo es um das Bedecken der Blöße geht,

Im Ezechielbuch lassen sich folgende Beobachtungen machen: Die gewichtigeren Textzeugen bieten ἀισχύνη in den fünf Fällen, in denen das hebräische Äquivalent *‘ærwâ* lautet. Die Belege von ἀσχημοσύνη können folgendermaßen geordnet werden: Einerseits wird ἀσχημοσύνη in Ez 16,36.37 und Ez 23,10.18 von Handschriften des alexandrinischen Texttyps⁴¹ geboten, andererseits von Handschriften, die der lukianischen Rezension⁴² bzw. der Catenen-Gruppe⁴³, die bei Ezechiel am ehesten von Texten der lukianischen Rezension abhängig ist, zugerechnet werden.⁴⁴ Hier zeichnet sich also zusätzlich zu Sonderlesarten im alexandrinischen Text die Bezeugung von ἀσχημοσύνη vornehmlich in Textzeugen der lukianischen Rezension ab. Ein Einblick in den Vorgang der Rezension bietet die Minuskel 36, die – zwar nicht mehr in Ez 23,29 – aber in Ez 23,18 noch beide Worte nebeneinander bietet: ἀσχημοσύνην ἀισχύνην. Dies weist darauf hin, dass jemand beide Lesarten erhalten wollte. Ein anderer Fall liegt in Ez 23,29 vor, wo der Codex Vaticanus als einziger die Sonderlesart αισχυνουσα für *‘æryâ* bietet – anders als in der Parallelstelle Ez 16,39, wo er, wie die übrigen Handschriften, das Partizip von ἀσχημονέω bezeugt.

Im Jesajabuch sind es nur zwei griechische Handschriften, die in Jes 47,3 ἀσχημοσύνη bieten: die Minuskel 88, die meist der hexaplarischen Texttradition zugerechnet wird, und ein Bibelzitat des Hippolyt von Rom.⁴⁵

Als Zwischenergebnis ist somit festzuhalten: In den Stadt-Frauen-Passagen handelt es sich bei ἀισχύνη stets um die ursprüngliche Übersetzung. Demgegenüber

genau umgekehrt: Die gewichtigeren Handschriften belegen ἀσχημοσύνη für *‘ærwâ*, wohingegen ἀισχύνη nur in einigen Handschriften bezeugt ist, die meist den alexandrinischen Texttypus vertreten: Der Codex Marchalianus, die Handschriften 106, 233, 534, 407, 410 und 829 sowie der Zwölfpropheten-Kommentar Cyrills (IV) und der des Basilius von Neopatrae. Differenzierend bleibt anzumerken, dass die Minuskel 534 manchmal auch der Catenen-Gruppe zugerechnet wird. Es ist schwierig zu entscheiden, wann sie im Dodekapropheten hexaplarischen Einfluss zeigt und wann nicht. Zur Klassifizierung der Zeugen vgl. Gö 13.2, 91.102.

⁴¹ Im Fall von Ez 16,36.37 ist ἀσχημοσύνη in den Minuskeln 239 und 306 belegt, im Fall von Ez 23,10 im Codex Alexandrinus und in den Minuskeln 26, 106, 403, 410, 544 und 613, im Fall von Ez 23,18 vom Codex Alexandrinus und von der Minuskel 410. Die Charakterisierung des alexandrinischen Texttyps erfolgte bereits bei den Dodekapropheten-Belegen; sie kann hier übernommen werden, vgl. Gö 16.1, 29–32.

⁴² Die Lesart ἀσχημοσύνη ist im Fall von Ez 16,37 in der Minuskel 36 belegt, im Fall von Ez 23,10 im Codex Venetus und in den Minuskeln 46 und 449, im Fall von Ez 23,18 in den Minuskeln 22, 48, 51, 96, 231, 499 und 763 sowie im Kommentar des Theoderet von Cyrus, im Fall von Ez 23,29 in den Minuskeln 22, 36, 48, 51, 96, 231 und 763 und wiederum im Kommentar des Theoderet von Cyrus.

⁴³ Die Lesart ἀσχημοσύνη findet sich in folgenden Handschriften der Catenen-Gruppe: zu Ez 16,36.37 in den Minuskeln 49, 87, 90, 91, 130, 233, 490, 534, 710 und 764, zu Ez 23,10 in den Minuskeln 87, 130 und 534. Zu Ez 23,10 ist noch die wohl den hexaplarischen Texttyp bezeugende Minuskel 62 zu nennen.

⁴⁴ Die koptischen Übersetzungen und auch die Syrohexapla werden hier nicht in die Untersuchung einbezogen. Hierzu müssten zuerst die Übersetzungsäquivalente in den koptischen Übersetzungen und in der Syrohexapla eingehend untersucht werden. Zur Klassifizierung der zuvor für die Ezechielstellen genannten Zeugen vgl. Gö 16.1, 32–61.

⁴⁵ Vgl. Gö 14, 38–44.

stellt ἀσχημοσύνη die sekundäre Lesart, also eine jüngere Variante dar. Allerdings ist hinsichtlich der Verteilung dieser Variante auf die verschiedenen Stellen bzw. Zeugen keine Regelmäßigkeit erkennbar.

6. Schlussbemerkungen

Auffallend am Handschriftenbefund der Stadt-Frauen-Passagen ist nach den obigen Ausführungen, dass die Derivate von ᾿rh in den griechischen Übersetzungen ursprünglich mit αἰσχύνη – statt, wie zu erwarten, mit ἀσχημοσύνη – wiedergegeben wurden. Erst in der innergriechischen Überlieferung findet sich vereinzelt eine Korrektur oder eine anderweitig motivierte Änderung hin zum sonst üblichen Äquivalent ἀσχημοσύνη.⁴⁶

Dieser Befund soll nun abschließend erklärt werden. Es versteht sich von selbst, dass die folgenden zwei Interpretationsvorschläge für die Wahl von αἰσχύνη einen mehr oder weniger starken hypothetischen Charakter haben.

1. In den Stadt-Frauen-Texten wurde ursprünglich mit αἰσχύνη übersetzt, weil die Beziehung zwischen der jeweiligen Stadt-Frau und den Liebhabern bzw. JHWH (unbewusst) neu in den Mustern des griechischen Geschlechterrollenverständnisses (siehe Exkurs) und der Ehre-und-Scham-Thematik kodiert wurde. Die Entblößung einer Frau vor den Augen anderer galt den Übersetzern als eine Schande. Die Neucodierung gelingt aber nicht vollständig: Durch die Determination der Derivate von ᾿rh mit den auf die Frauen verweisenden Suffixpronomen im hebräischen Text und der formal korrekten Übersetzung dieser Pronomen ins Griechische bleibt die αἰσχύνη im Zieltext diejenige der jeweiligen Stadt-Frau und wird nicht zu der des Mannes, wie dies z. B. im erwähnten Papyrus von Elephantine der Fall ist.

2. Die Übersetzer der prophetischen Schriften kannten das seltenere Wort ἀσχημοσύνη (fast) nur als Teil einer stehenden Wendung für inzestuöse Beziehungen: Die Formulierung *glh (Piel) ᾿rwt X (Status absolutus)*, die als Verbot in Lev 18 und 20 vorliegt, wurde in der griechischen Übersetzung mit ἀσχημοσύνην X (*Genitiv σου οὐκ ἀποκαλύψεις*) gefasst und möglicherweise stereotyp als *unmoralischen Geschlechtsakt haben* verstanden. Eben diese Formulierung *glh (Piel, medial: Nifal) ᾿rwt X (Status absolutus)* findet sich nun aber auch in Ez 16,36.37; 23,10.18.29 und Jes 47,3. Hätte man an diesen Stellen stereotyp mit ἀσχημοσύνη übersetzt, wäre der Zieltext im besten Fall unverständlich gewesen, oder im schlimmsten Fall so verstanden worden, dass von einem öffentlichen Geschlechtsakt (einer Vergewaltigung) die Rede sei – ein Verständnis, das die Übersetzer entweder selbst nicht hatten oder das sie gerade vermeiden wollten. Darum wich man auf αἰσχύνη aus. In Hos 2,9(11), Nah 3,5 und Klgl 1,8 hingegen

⁴⁶ Eine Ausnahme bildet dagegen Klgl 1,8 mit der einheitlichen Bezeugung von ἀσχημοσύνη.

konnte ohne Problem mit ἀσχημοσύνη übersetzt werden, weil eine andere Formulierung vorlag.⁴⁷

Schließlich bleibt eine Randnotiz festzuhalten: Das Wort *ʿærwā* wurde zwar in Ez 16,36; 23,10.18.29, wo die Liebhaber Subjekt sind, mit αἰσχύνη übersetzt, nicht aber in Ez 16,37, wo JHWH Subjekt der (möglicherweise sexuell konnotierten) Handlung ist; dort wird das einzige Mal mit dem Plural von κακία übersetzt (im Kontext flektiert und mit Possessivpronomen: τὰς κακίας σου).⁴⁸ Dahinter steht bereits ein uneinheitlicher Befund in den hebräischen Handschriften: Wie der textkritische Apparat der BHS zeigt, bezeugt in Ez 16,57 die Mehrheit der masoretischen Handschriften den Konsonantentext *bṭrm tglh rʿtk*, „bevor deine Bosheit aufgedeckt worden ist“ (die Septuaginta übersetzt auch hier τὰς κακίας σου). Einige wenige Manuskripte hingegen lesen *ʿrwtk*, *deine Scham*. Die Differenz besteht in einer Vertauschung der beiden Konsonanten *ʿ* und *r* und der Weglassung/Hinzufügung eines *w* (resp. Defektiv-/Pleneschreibung). Derselbe Sachverhalt steht hinter der Übersetzung mit τὰς κακίας σου in Ez 16,37: Der masoretische Text bietet *wglyty ʿrwtk*, „und ich werde deine Scham aufdecken“, doch vermutlich wurde in der Vorlage der griechischen Übersetzung bereits in Ez 16,37 *rʿtk*, „deine Bosheit“, gelesen.⁴⁹

⁴⁷ Für ἀσχημοσύνη sind in Klgl 1,8 keine alternativen Lesarten belegt, in Hos 2,9(11) ist αἰσχύνη als sekundäre Lesart zu bewerten, vgl. dazu die Angaben im fünften Teil dieses Beitrages. Nicht erklärt wird damit die ursprüngliche Übersetzung mit αἰσχύνη in Nah 3,5.

⁴⁸ Einzig die Minuskel 534 bietet die Variante ἄδικια.

⁴⁹ Ob es sich bei der Vertauschung der Buchstaben um einen Schreibfehler oder um eine absichtliche Veränderung handelt, muss offen bleiben. Allerdings spricht der Umstand, dass in beiden Versen (37 und 57) JHWH das handelnde Subjekt ist, für eine Änderung von *ʿrwtk* zu *rʿtk* aus theologischen Gründen: JHWH ist so weder möglicher sexueller Gewalttäter noch potenziell mit Inzest assoziierbar (die Wendung *glh* (*Piel*) *ʿrwt X* (*Status absolutus*) wie in Lev 18 und 20 wird so umgangen). Demnach besteht möglicherweise eine inhaltliche bzw. rhetorisch-theologische Nähe zwischen der Lesart *rʿtk* und der Motivation, wie sie laut 2. hinter der Übersetzung bestimmter Stellen mit αἰσχύνη vermutet werden könnte.